

Nationsbilder und Staatskritik im deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts

Siegfried Weichlein

Eines der Ergebnisse der mitteleuropäischen Religionskriege in der Frühen Neuzeit war die Trennung der Konfessionen durch die Identität von Religion und Herrschaft. An deren Stelle traten seit dem 17. Jahrhundert neue Ordnungsmodelle, die Teilfunktionen übernahmen. Die wichtigsten unter ihnen waren der Staat und die Nation. Im 19. Jahrhundert dominierte die Vorstellung, Staaten auf der Grundlage von Nationen zu bilden. Nicht die Identität von Religion und staatsfreier Nation oder von Religion und Staat sollte die Grundlage der Politik bilden, sondern die Deckungsgleichheit staatlichen Handelns und nationaler Zugehörigkeit. Die älteren Ordnungsmächte oder – in Benedict Andersons Terminologie – die Erzählgemeinschaften Religion und Monarchie gerieten damit unter Druck. Gleichzeitig änderte sich deren Selbstverständnis grundlegend. Während die Monarchien zumeist ein staatsnahes Amtsverständnis mit der Bereitschaft zur Nationalisierung verbanden, lagen die Dinge im Bereich des Katholizismus – im Unterschied zum Protestantismus – anders. Urs Altermatt hat zwei typische Konstellationen von Religion, Staat und Nation unterschieden: einmal das Modell der Kultursymbiose, in dem sich der Katholizismus national integrationsoffen gab, was Kritik am Staat gerade erlaubte und nicht verbot; zum anderen das Modell der Segregation, in dem der Katholizismus den bestehenden Staat ablehnte und einen neuen forderte. Für das erste Modell standen der polnische Katholizismus, für das zweite die Schweiz und Deutschland.¹

Beide Modelle zeigten aber auch das Dilemma des Katholizismus im 19. Jahrhundert auf. Nicht nur das Verhältnis zum Staat unterschied sich von Land zu Land, sondern die Sozial- und Deutungsformation Katholizismus bezeichnete am Beginn des 19. Jahrhunderts etwas anderes als an dessen Ende. Ein abstraktes und europaweit gültiges Set von gemeinsamen Ideen, die den Katholizismus ausmachten, gab es bis dahin kaum. Die Variationsbreite dessen, was «katholisch» bedeuten konnte, war enorm groß. Den irischen Katholiken ver-

¹ Vgl. Urs Altermatt, Religion und Nation. Die Rolle der Religion bei der Nationalstaatenbildung Europas im 19. und 20. Jahrhundert, in: Dieter Ruloff (Hg.), Religion und Politik, Chur/Zürich 2001, 27–52.

band mit dem Kölner Katholiken nicht sehr viel. In einigen westfälischen und oldenburgischen Dörfern wussten die Einwohner lange nicht, welcher Konfession sie angehörten.² Hinzu kam, dass das «Katholische» eher als Amalgam mit der Umgebung nach Inkulturvorgängen, nicht aber in einer eindeutigen und durchweg gültigen Kriteriologie zu greifen war. Vor allem die Akkulturation bestimmte die hochdifferenzierte katholische Frömmigkeitsgeschichte. Katholisch waren im 18. Jahrhundert das ausdrucksstarke und gefühlsbetonte Jesuitentheater, aber auch die naturfrommen Wallfahrten und Umgänge der bayerischen Katholiken um ihre Dörfer, wovon sie sich gute Ernten erhofften. Ein Priester war dabei nur ausnahmsweise zugegen. Die lange katholische Praxis der Akkulturation in seine Umgebung hätte gleichsam «ex ante» erwarten lassen, dass der Katholizismus im 19. Jahrhundert ein positives Verhältnis auch zum Ordnungsmodell Nationalstaat finden würde. In der Frühen Neuzeit hatte sich der «Katholizismus» in Indien, China und Japan so weit akkulturiert, dass es innerhalb des Jesuitenordens zu einem Ritenstreit kam.³ Nur wenige allgemeine Kriterien verbanden die Katholizismen des 18. Jahrhunderts miteinander. Es überwog die ständige Kompromissbildung zwischen den Orts- und Nationalkirchen und der römischen Kirchenleitung andererseits.

Erst im 19. Jahrhundert setzten die Strengkirchlichen in mehreren Normierungs- und Dogmatisierungswellen eine Vorstellung des auf Rom hin bezogenen Katholizismus durch, der es erlaubte, von dem einen Katholizismus in Irland, Deutschland oder Polen zu sprechen.⁴ Nicht mehr die Akkulturation, sondern neue Wahrnehmungs- und Reaktionsweisen im Verhältnis zur Umwelt überwogen jetzt. Dieser Wandel konnte am Missionswesen abgelesen werden, das bis zur Französischen Revolution im Verbund mit den Kolonialmächten Spanien und Portugal organisiert war. Nicht die eigentliche kirchliche oder womöglich katholische Mission bestimmte die frühneuzeitliche Missionsgeschichte, sondern die Zusammenarbeit mit den katholischen Garantemächten, was für die Kirche sicherzustellen schien, dass die Kolonien katholisch waren. Doch schon die Karriere des Aufklärers Pombal in Portugal und der Niedergang der spanischen Kolonialmacht deuteten darauf hin, dass dieses Konzept nicht würde fortgesetzt werden können.⁵ In der Mission trat erst jetzt eine dezidiert kirchliche Mission

² Die Bedeutung anderer Faktoren neben der Konfession betont: Tobias Dietrich, *Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert*, Köln 2004.

³ Vgl. David E. Mungello, *The Chinese rites controversy: its history and meaning*, Nettetal 1994.

⁴ Vgl. Bernhard Schneider (Hg.), *Wallfahrt und Kommunikation. Kommunikation über Wallfahrt*, Mainz 2004; Dieter Weiss, *Prozessionsforschung und Geschichtswissenschaft*, in: *Jahrbuch für Volkskunde*, 27 (2004), 63–80; Wolfgang Brückner, *Volksfrömmigkeit – Aspekte religiöser Kultur*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 31 (1979), 559–569; Michael N. Ebertz/Franz Schultheis (Hg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, Mainz 1986.

⁵ Vgl. zur Entwicklung der christlichen Mission in der Neuzeit Erwin Gatz (Hg.), *Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke*, Freiburg i.Br. 1994, 215–233.

auf. Immer neue Orden und Kongregationen widmeten sich etwa in Afrika und Ozeanien der katholischen Mission, die sich jetzt nicht mehr dem Interesse von Kolonialmächten unterordnete.⁶

Den Bruch der Identität von Religion und Herrschaft signalisierte das Ende der intermediären Ebene geistlicher Territorien im Reichsdeputationshauptschluss von 1803. Die Nationalkirchen und die begüterten geistlichen Fürsten hatten bis dahin dem Druck Roms widerstanden. Nach der napoleonischen Ära war diese Ebene dauerhaft und nachhaltig geschwächt. Der Wiener Kongress bestätigte das Ende der Nationalkirchen und des Reichskirchensystems. Rom besaß zum ersten Mal die Möglichkeit, direkt in Kontakt mit der Basis zu treten, eine Vorstellung, die bereits dem Konzil von Trient zugrunde gelegen hatte. Dieses Modell zentraler Leitung begründete den römischen Katholizismus, das in der Folge die Erscheinung des Katholischen bestimmte. Die Haltung des deutschen Katholizismus zu Nation und Staat im 19. und 20. Jahrhundert war untrennbar mit dem Aufstieg dieses innerkirchlichen Modells zentraler Leitung verbunden. Die integralistische Richtung ging von Anfang an auf Konfrontationskurs zu den Nationalbewegungen. Die revolutionäre Nationalversammlung in Paris hatte die Priester als Bürger der Nation definiert und von ihnen einen Eid auf die Verfassung abverlangt. Darauf antwortete die strengkirchliche Richtung mit einer scharfen Abgrenzung gegen die Ideologie des Nationalismus. Freilich dauerte der Durchsetzungsprozess der Ultramontanen bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts. Bis dahin hielten sich nationalkirchliche, febronianische und wessenbergianische Strömungen im liberalen Katholizismus. Sie besaßen regional ihren Rückhalt im deutschen Südwesten und in Breslau.⁷ Noch die Dogmatisierungswellen des 19. Jahrhunderts können als geradezu chirurgische Operationen gelesen werden mit dem Ziel der exakten Trennung der Zugehörigen von den Nicht-Zugehörigen.

Von der Haltung des Katholizismus zu Nation und Staat ist das Verhältnis der Nationalismen zu Religion und Katholizismus zu unterscheiden. Die Nationalismen waren säkulare Ideologien, deren politische Ethik von ihrem innerweltlichen Erfolg abhing. Nationalismen waren vom Erfolg abhängig, während religiöse Ethiken prinzipiell erfolgsunabhängig waren. «Die Nation (dagegen) prä-

⁶ Vgl. Bernard Arens, *Die katholischen Missionsvereine. Darstellung ihres Werdens und Wirkens, ihrer Satzungen und Vorrechte*, Missionsbibliothek, Freiburg i.Br. 1922; Jacques Gadille/Jean-François Zorn, *Der neue Missionseifer*, in: ders./Jean-Marie Mayeur (Hg.), *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 11: *Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914)*, Dt. Ausgabe Hg. Martin Greschat, Freiburg i.Br. 1997, 133–164.

⁷ Vgl. zu diesem Prozess Dominik Burkard, *Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die «Frankfurter Konferenzen» und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation* (Römische Quartalschrift, Supplementheft 53), Freiburg 2000; ders., *Die «deutsche Kirche» – eine ekklesiologische Totgeburt? Nationalkirchliche Bemühungen im frühen 19. Jahrhundert*, in: *zur Debatte*, 34/4 (2004), 8–9; Thomas Mergel, *Für eine bürgerliche Kirche. Antultramontanismus, Liberalismus und Bürgertum 1820–1850. Rheinland und Südwestdeutschland im Vergleich*, in: *Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins*, 144 (1996), 397–427.

miert Erfolge und andere Misserfolge. Ihre säkulare Ethik ist im Gegensatz zur religiösen erfolgsabhängig. [...] Dauerhaftes Versagen des von ihr verheißenen diesseitigen Glücks kann sich die säkulare Wertidee Nation nicht lange leisten.»⁸

Das hinderte Nationalismen aller Art nicht daran, religiös oder gar konfessionell zu argumentieren. Charles Maurras und die Action Française etwa verteidigten die Monarchie und den Katholizismus in Frankreich, allerdings ohne dessen spezifisch religiösen Gehalte anzusprechen. Maurras instrumentalisierte den Katholizismus in seinem Kampf gegen die Dritte Republik, verklärte seine Symbiose mit dem Ancien Regime, blieb aber in seinen Argumentationsmustern dem Positivismus eines Auguste Comte verbunden. Diese nationalistische Haltung zur Religion verdichtete er in der Parole «politique d'abord». Die römischen Zweifel an der Katholizität Maurras führten bereits 1914 zur Einleitung eines Indizierungsverfahrens durch das «Heilige Offizium». Am 14. Mai 1915 beschloss Benedikt XV., das Dekret nicht publik zu machen. Er löste so das Dilemma, dass er einerseits den politischen Zielen der Action Française nahe stand, andererseits aber deren säkularen Immanentismus ablehnte. Die Publikation der Indizierung erfolgte erst am 31. Dezember 1926 durch Pius XI. Daraufhin ging die Unterstützung französischer Katholiken für Maurras drastisch zurück.⁹ Dieses Beispiel zeigt, wie sogar ein dezidiert religiös-katholisch argumentierender Nationalismus in Konflikt mit religiösen Autoritäten geriet, sobald der Säkularismus der Nationalisten als Gefährdung der Religion wahrgenommen wurde. Die Formel «politique d'abord» signalisierte, dass selbst der religiös argumentierende Nationalismus der Action Française noch vom innerweltlichen Erfolg abhängig war.

Die folgenden Ausführungen beschäftigen sich mit den unterschiedlichen Haltungen im deutschen Katholizismus zu Staat, Nation und Nationalstaat. Die unterschiedlichen Reaktionen spiegelten verschiedene innerkirchliche Orte wider. Ein aussagekräftiger Indikator für das Verhältnis zu Nation und Staat sind die katholischen Konversationslexika, die mit theologischer und kirchlicher Definitionsmacht die politisch-sozialen Begriffe ihrer Zeit für den Katholizismus normierten. Die Definitionsversuche für «Staat» und «Nation» können auf zweierlei Weisen gelesen werden: zum einen als theologisch-kirchlich Begriffsde-

⁸ «Die Besonderheit von hochentwickelten religiösen – im Unterschied zu rein innerweltlichen, säkularen – Ethiken liegt jedoch darin, dass der ethische Verpflichtungsgehalt nicht erfolgsbezogen definiert wird: das Handeln und die Prämien des Handelns lassen sich entkoppeln. Religiöse Ethik ist dann erfolgsunabhängig. Der Fromme folgt dem Gebot nicht um des Erfolges willen, sondern handelt allein mit der Intention, dem absolut bindenden Gotteswillen Genüge zu tun.» Friedrich Wilhelm Graf, Die Nation – von Gott «erfunden»? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung, in: ders., Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004, 102–132, 112.

⁹ Jacques Gadille/Jean-François Zorn, Der neue Missionseifer, in: ders./Jean-Marie Mayeur (Hg.), Die Geschichte des Christentums Bd. 12: Erster und Zweiter Weltkrieg, Demokratien und totalitäre Systeme, Deutsche Übers. Kurt Meier, Freiburg i.Br. 1992, 618f; M. Faugeras, Enquête sur la condamnation de l'Action Française par l'Eglise catholique au pays nantais, in: Enquêtes et documents, Nantes 1980, 101–167.

initionen und damit begriffsgeschichtlich, zum anderen als politisch-kulturelle Antworten auf ihre zeitgenössischen Herausforderungen.¹⁰ Die folgenden Ausführungen versuchen den Wandel der Nationsbilder unter deutschen Katholiken (1.) mit seiner zunehmenden Integrationsoffenheit (2.) zu erklären. Daneben blieb die Haltung zum modernen Staat die zentrale Konfliktebene. Das dritte Kapitel schildert die katholische Staatskritik, um sie schließlich abschließend (4.) durch den Übergang von der Souveränitätslogik zur Ethisierung zu erklären.

Katholische Nationsbilder

Eine positive und integrationsfreundliche Haltung zur Nation legte Binders «Conversationslexikon für das katholische Deutschland» an den Tag. Wilhelm Binders Conversationslexikon erschien in Regensburg im Hause Manz und war wie das Herdersche Konversationslexikon ein katholisches Gegenunternehmen zu den als antikirchlich angesehenen Lexika der Verlage Brockhaus und Meyer.¹¹ Das Bindersche Lexikon stand durchaus positiv zur Nation. Seine Wertschätzung für Patriotismus und Nation begründete das katholische Conversationslexikon 1848 mit den Bürgerrechten. Der Autor begeisterte sich 1848 für das «Gefühl der Volkseinheit», für die Abwehr «fremdartiger Gesetze», für die «Wiederherstellung jenes uralten, ächt deutschen, öffentlichen Gerichtsverfahrens» genauso wie für das Werk des «Turnvater» Jahn. Sein nationales Pathos stand demjenigen der Paulskirche in nichts nach. Auch die Nationalfarben Schwarz, Rot, Gold erhielten einen eigenen Artikel in Binders Konversationslexikon. Der Artikel endete mit dem Wunsch: «Möge uns diese Fahne werden, was sie unsern Altvordern war: das Sinnbild einer *einigen* mächtigen Nation.»¹²

Früh schon gab es aber auch ultramontane Stimmen, die in scharfer Ablehnung zur Nation und zum säkularen Nationalismus verharrten. Sehr viel distanzierter als Binder positionierte sich der Innsbrucker Kirchenrechtler Karl Ernst Freiherr von Moy de Sens 1851 in Wetzter und Weltes Kirchenlexikon zur Nation. Das Äußerste, was Moy gelten lassen wollte, war eine Pflicht des Zusammenhaltes und eine Gemeinschaft des Rechts. Ansonsten aber ging die Allgemeinheit der Christenheit der besonderen nationalen Vergemeinschaftung immer voran. Als Beleg aus der Bibel führte Moy die Turmbaugeschichte zu Babel an. Ihre Sprachenverwirrung galt ihm als ein Mittel der Vorsehung, «die falsche

¹⁰ Vgl. hierzu Willibald Steinmetz, Die Nation in konfessionellen Lexika und Enzyklopädien (1830–1940), in: Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a.M. 2001, 217–92.

¹¹ Vgl. Steinmetz, Die Nation in konfessionellen Lexika (wie Anm. 10), 22f. Vgl. Herders Conversations-Lexikon, 3. Aufl., 8 Bde., Freiburg i.Br. 1902–1907 und 2 Erg.bde Freiburg i.Br. 1910–21/22.

¹² Vgl. Allgemeine Realencyclopädie oder Conversationslexikon für das katholische Deutschland, bearb. von einem Vereine Katholischer Gelehrten, hg. Wilhelm Binder, 10 Bde., 2 Supplbde., Regensburg 1846–50, Bd. 8, 1848, 6; Bd. 9, 1848, 304; Bd. 10, 1849, 603f.

Einheit in der Abkehr von Gott zu verhüten.» Die Einheit der Völker ging in dieser sehr viel römischeren Lesart nämlich ihrer nationalen Vereinzelung voran. Die «Zerstreuung der Völker» wurde so erst durch die «Vereinigung der Völker» durch Christus aufgehoben. In diese Tradition der Vereinigung der Völker stellte er die Kirche. Die Kirche bildete damit den heilsgeschichtlichen Gegenpol zur Nation. Moy de Sens spielte nationale und universale Begriffe gegeneinander aus:

«Jetzt steht über der Blutsgemeinschaft die Gemeinschaft der Taufnade und der Kindschaft Gottes; über der Nationalsprache die Kirchensprache; über der Nationalsitte das christliche Lebensgesetz; über dem nationalen Recht die canonische Satzung.»

Nation und Nationalität standen aus dieser Sicht für Entzweiung und den «Geist der Verneinung». Wie die Nationalkirche so widersprach auch der Nationalstaat dem christlichen Universalismus.¹³

Im Katholizismus überwog die nationskritische Sicht nach 1848 in den Kulturkämpfen, die die deutsche Nationalstaatsbildung begleiteten.¹⁴ Mit der fortschreitenden Integration der Katholiken in das Deutsche Reich mehrten sich auch die integrationswilligen Stimmen. Ein Indikator dafür waren wiederum die Deutungen der Turmbaugeschichte. In ihr ging es politisch gesehen um das Verhältnis von Einheit und Vielheit. Im 19. Jahrhundert überwog noch die «Vielheit»-kritische Sicht, die die Sprachenvielfalt als eine Verfallsgeschichte und nicht als eine Gewinngeschichte darstellte.¹⁵ Die Turmbaugeschichte schien die Identität von (Gottes-)Volk und Sprache zu belegen. Die Zerstörung dieser Einheit war das Ergebnis der Auflehnung gegen Gott – so sah es zumindest die zweite Auflage des Wetzter / Welteschen Kirchenlexikons von 1899.¹⁶ Mehr

¹³ Vgl. Kirchen-Lexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, Hg. H. J. Wetzter u. B. Welte, 11 Bde., 1 Ergbd., Freiburg i.Br. 1847–56, Bd. 7, 1851, 474–8; Steinmetz, Die Nation in konfessionellen Lexika, 269–72.

¹⁴ Zu den katholischen Nationsvorstellungen vor der Reichsgründung vgl. Nikolaus Buschmann, Einkreisung und Waffenbruderschaft. Die öffentliche Deutung von Krieg und Nation in Deutschland 1850–1871, Göttingen 2003; Manfred Hanisch, Für Fürst und Vaterland. Legitimitätsstiftung in Bayern zwischen Revolution 1848 und deutscher Einheit, München 1991; Laurence Cole, «Für Gott, Kaiser und Vaterland!» Nationale Identität der deutschsprachigen Bevölkerung Tirols, Frankfurt a.M. 2000.

¹⁵ Vgl. Artikel «Sprachverwirrung», in: Universal-Lexikon der Gegenwart und Vergangenheit oder neuestes encyclopädisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe, hg. H. A. Pierer, 2. Aufl. Bd. 29, Altenburg 1845, 353f.; Artikel «Sprachreinigung», in: Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände. Conversationslexikon, Bd. 10, Leipzig 1836, 522–4; Kaulen, Artikel «Sprache», in: Wetzter und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, hg. Joseph Hergenröder u. Franz Kaulen, Bd. 11, Freiburg i. Br. 1899, 663–74; Ricciolus, Artikel «Babel, Babylon», in: Großes vollständiges Universal aller Wissenschaften und Künste, Halle 1733, 24–30; Artikel «Sprach-Veränderung, Sprachverwirrung», in: Großes vollständiges Universal aller Wissenschaften und Künste, Halle 1744, 464–73; Ruetschi, Artikel «Babel», in: Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, hg. Herzog, Bd. 1, Hamburg 1854, 642–6.

¹⁶ Vgl. Kaulen, Artikel «Sprache» (wie Anm. 15), in: Wetzter / Welte 1899, Bd. 11, 670.

noch: Der Willen, im Turmbau zu Babel selbst die Volkseinheit zu schaffen, galt als verbrecherisch. Gott strafte ihn mit dem Straf- und Heilmittel «Verlust der Spracheinheit».

Seit der Wende zum 20. Jahrhundert änderte sich diese nationskritische Sichtweise. Dies ging so weit, dass das «Lexikon für Theologie und Kirche» (LThK) von 1938 die «Auffächerung der Menschheit in Völker» als einen Gewinn ansah. Die Vielheit der Völker war jetzt ein Teil des göttlichen Schöpfungsplanes. Jedes Volk sollte jetzt «seine arteigenen Werte zum Reifen und Blühen bringen». Das Vaterland war nicht direkt von Gott, aber doch vom Schicksal gegeben. Die Vaterlandsliebe galt als ein natürliches Gefühl. Das LThK von 1938 kritisierte seinerseits den «falschen Internationalismus, der das V[aterland] verleugnet, wie den unrichtigen Pazifismus, der wehrlos macht».¹⁷ Vaterlandsliebe und Christentum waren jetzt mühelos miteinander vereinbar. Der Autor wollte beides bejahen: den Internationalismus des Katholizismus und die nationale Zugehörigkeit der deutschen Katholiken. Spätestens jetzt herrscht eine doppelte Loyalität gegenüber der eigenen Kirche und der Nation.

Diese Integrationsoffenheit zur deutschen Nation war besonders ausgeprägt unter katholischen Akademikern. Die Nation stellte für die katholischen Studenten zwar keinen Letztwert dar. Diesen Platz nahmen religiöse Werte ein. Sie sahen das Kaiserreich aber als einen legitimen Nationalstaat an und – mehr noch – als eine Monarchie, die von Gottes Gnaden und damit rechtmäßig war. Besonders der Monarchismus und der Föderalismus stellten Loyalitätsbrücken für die nachwachsenden katholischen Eliten dar.

«Nationale Zugehörigkeit war [...] eine zentrale Kategorie für soziale Zugehörigkeit, gerade an der Universität. Katholischen Studierenden diente die Berufung auf die Nation, auch und gerade in Konflikten, dazu, ihre Zugehörigkeit zur universitären Lebenswelt auszudrücken, Rechte einzufordern und die eigene Position zu verteidigen bzw. zu verbessern.»¹⁸

Die Integrationsoffenheit des Katholizismus

Wie ist dieser Wandel zu erklären? Was sich begriffsgeschichtlich erst im 20. Jahrhundert voll durchsetzte, hatte eine lange kulturelle und politische Vorgeschichte. Tatsächlich war der deutsche Katholizismus bereits im 19. Jahrhundert integrationsoffen für die deutsche Nation. Dafür sprachen mindestens drei Motive:

¹⁷ Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, Hg. Michael Buchberger, 10 Bde., Freiburg i.Br. 1930–38, Bd. 10, 1938, 670, 497f.

¹⁸ Christopher Dowe, Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich, Göttingen 2006, 227.

1. Katholische Publizisten und Würdenträger teilten erstens mit der Nationalbewegung die Abneigung gegen das revolutionäre Frankreich. Dieser Franzosenhass war seit den Befreiungskriegen ein fester Bestandteil des deutschen Nationalismus.¹⁹ Katholische Publizisten wie Edmund Jörg wurden nicht müde, ihre politisch-sozialen Grundbegriffe immer auch als Kampfbegriffe gegen die Französische Revolution zu präsentieren.²⁰ Was das zaristische Russland 1914 für die Sozialdemokratie war, bildete das revolutionäre Frankreich von 1789 für die deutschen Katholiken im Umfeld der Reichsgründung von 1871 – die Republik nach 1870 mit ihren revolutionären Bezügen mehr noch als das Kaisertum Napoleons III. Ein katholischer Chronist aus Fulda kommentierte 1870 die Motivation der katholischen Soldaten im Krieg gegen Napoleon III.:

«Die scrupeln und die scham, welche ihnen noch manchmal über ihre Niederträchtigkeit aufstiegen, glaubten sie [die katholischen Teilnehmer am Krieg] durch den hinweis auf den ruchlosen napoleonismus und die drangsale, welche die Franzosen bei einem ihnen gelungenen übergang über den Rhein gebracht haben würden, zu beschwichtigen.»²¹

2. Der katholische Nationalgedanke war zweitens großdeutsch und berührte sich mit demjenigen der Demokraten und der süddeutschen Föderalisten. Damit teilten katholische Nationsbilder eine wesentliche Grundannahme des vormärzlichen liberalen Nationalgedankens. Katholische Stimmen lehnten den Nationalgedanken nicht ab. Eine lange Tradition nationalliberaler Historiographie sprach den Katholiken zwar einen Nationalgedanken überhaupt ab. Tatsächlich aber verfügten Katholiken – wie übrigens auch Sozialdemokraten²² – über einen gehaltvollen und ausdifferenzierten Nationsbegriff. Nur war er eben nicht nationalliberal-kleindeutsch gefärbt. In den katholischen Nationsbegriff gingen spezifisch konfessionelle Vorgaben ein. So stand Bonifatius, der «Apostel der Deutschen», für einen Ursprungsmythos Deutschlands im Bunde mit Rom, während der vorherrschende liberale Hermannsmythos oder der Lutherkult das Gegenteil behauptete: Deutschland sei gegen Rom gegründet worden. Das katholische Nationalbewusstsein war damit ein dezidiert polemisches Bewusstsein, das sich gezielt gegen Grundannahmen des kulturprotestantischen Nationalismus richtete.²³

¹⁹ Vgl. Jörg Echternkamp, *Der Aufstieg des deutschen Nationalismus, 1770–1840*, Frankfurt a.M. 1998.

²⁰ Vgl. das Schreiben Edmund Jörgs an Franz Binder vom 16.8.1861, in: Joseph Edmund Jörg, *Briefwechsel 1846–1901*. Bearb. Dieter Albrecht, Mainz 1988, 161.

²¹ «Tonangebend waren auch hierin die jovialen, gut katholischen Rheinländer und Westphalen, hinter welchen dann die katholischen töpfer in Süddeutschland nicht zurückbleiben zu sollen glaubten.» *Chronica Johannis*, 135f. (Kleinschreibung im Original).

²² Vgl. Hans-Ulrich Wehler, *Sozialdemokratie und Nationalstaat. Nationalitätenfragen in Deutschland 1840–1914*, Göttingen 1971; Siegfried Weichlein, *Nation und Region. Integrationsprozesse im Bismarckreich*, Düsseldorf 2006, 125ff., 225ff., 261ff., 271ff., 278ff. u.ä.

²³ Vgl. Siegfried Weichlein, *Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert*, in: Olaf Blaschke (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, 155–179.

3. Was jedoch katholische von anderen großdeutschen Autoren trennte, war – drittens – ihr dezidiert Föderalismus. In dieser Überzeugung gingen vor allem historische Erfahrungen der Katholiken mit dem Staat ein: einerseits die Erinnerung an katholische geistliche Territorien im Alten Reich, andererseits die Konfrontation mit dem preußischen Staat und dessen Staatskirchentum nach 1837.²⁴ Es gab also nicht nur negative, sondern auch positive historische Anknüpfungspunkte für die Rolle, die Katholiken dem Staat zuschrieben.

Die katholische Staatskritik

Das Besondere an der katholischen Kritik des Nationalstaats lag weniger in der Nations-, sondern mehr in der Staatskritik, die besonders von der strengkirchlichen Richtung zugespitzt wurde. Die nationalliberale Historiographie hat die Unterschiede im Nationalen herausgearbeitet. Tatsächlich war das Spezifikum katholischer Kritik aber eher die Distanz zum Staat bei gleichzeitigem Bekenntnis zur Nation. Den Nationalliberalen und überhaupt allen Liberalen warf die ultramontane Presse gerne «Staatsvergottung» vor. Preußen als die Vormacht der Nationalbewegung zog immer wieder die Kritik katholischer Publizisten auf sich. Zum einen weil Hegels Rechtsphilosophie mit ihrer Überhöhung des Staates zur sittlichen Macht als Rechtfertigung der preußischen Staatsidee gelesen wurde. Dem konnte dann die auf Ausgrenzung bedachte Politik Bismarcks als unsittlich gegenübergestellt werden. Zum anderen aber hatten 1837 in Preußen die Auseinandersetzungen um das Staat-Kirche Verhältnis mit der Abführung des Kölner Erzbischofs Droste-Vischering ihren vorläufigen Höhepunkt gehabt. Immer wieder gebrauchte Stichworte dieser katholischen Staatskritik waren die «Vielschreiberei und Vielregiererei» der Staatsverwaltung.²⁵

Der Dissens bestand auch in der Theorie. Konservative katholische Publizisten lehnten jede Form der modernen Vertragstheorie zur Begründung des Staates ab. Dahinter stand die tiefe Skepsis gegenüber der politischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die als eine Geschichte des Abfalles, geradezu in den Ausmaßen eines Turmbaues zu Babel, wahrgenommen und beschrieben wurde. Ein mit «Dr. Str.» unterzeichneter Artikel in den «Historisch-politischen Blättern» von 1870 wies das historische Vertragsdenken des 18. Jahrhunderts samt seiner Annahme eines geschichtlichen Vertrags, durch den der Staat zustande gekommen sei, zu-

²⁴ Frank Becker, *Konfessionelle Nationsbilder im Deutschen Kaiserreich*, in: Haupt/Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, 389–418, 402f.; Ernst Deuerlein, *Föderalismus. Die historischen und philosophischen Grundlagen des föderativen Prinzips*, München 1972; Erhard Bus, *Großdeutsches im Kleindeutschen Reich. Wirkung und Verbreitung des großdeutschen Gedankengutes im Deutschen Reich zwischen Reichsgründung und Abschluss des Zweibundes*, Darmstadt 1986; Adolph Rapp (Hg.), *Großdeutsch-kleindeutsch. Stimmen aus der Zeit von 1815–1914*, München 1922.

²⁵ *Verhandlungen Bayerischer Landtag* 29.1.1878, 194 (Rittler).

rück. Es gebe keine staatenlose Vergangenheit. Der behauptete Vertrag beruhe vielmehr auf den eigensüchtigen Interessen einer Minderheit an der Spitze des Staates. Die Vertragstheorie galt als «die praktische Weisheit unserer Staatslenker auf den Ministerstühlen, Lehrkanzeln und in den Kammern».

«Jenes Prinzip des Vertrags Aller, gemäß dem nichts ohne die Zustimmung der Einzelnen Geltung haben sollte, [war] doch nur Lüge und Täuschung. Denn es sind nicht die einzelnen, die hier übereinkommen, sondern vielmehr ist es eine oft mit den unerlaubtesten Mitteln gewählte zufällige Majorität, welche [...] ihren subjektiven Zwecken und Vorurteilen zu Liebe die Grundlagen eines Gemeinwesens, mit denen sie meist in sittlichem Konflikt stehen, preisgibt und dadurch den Despotismus einer Oligarchie begründet, welche nur den Haufen gebildeten und ungebildeten Pöbels hinter sich hat.»²⁶

Der Staat entstand aus der Sicht der «Historisch-Politischen Blätter» nicht aus Verträgen oder gar aus einer Verfassung. Er wurde vielmehr getragen von der Familie und den Gemeinden. Für beide hatte der Staat umgekehrt zu sorgen. Um ihretwillen war er da. Die Autonomie der Gemeinde war für den bayerischen katholischen Politiker Edmund Jörg das «einzig mögliche Prinzip einer innern Politik [...], welche frei, deutsch, antifranzösisch wäre.»²⁷ Das richtete sich gegen den modernen Zentralstaat, den Jörg und seine Gesinnungsfreunde mit Frankreich identifizierten. Der französische Zentralstaat nämlich erzeuge eine in ihre Atome aufgelöste Gesellschaft. Deutsch war für diese Gruppe dagegen die Freiheit der Gemeinde. Sie bildete das verbindende Glied im sozialen Organismus. Nicht der Staat verlieh seine Souveränität den Kommunen, sondern er erhielt sie aus einem System von konzentrischen Kreisen um die «Wohltat des häuslichen Herdes, des freien selbständigen Familienlebens», herum. Jedes Eingriffs- und Aufsichtsrecht des Staates war damit begründungsbedürftig.²⁸

Die Reserven gegenüber dem modernen Staat traten auch bei der Debatte um die sogenannten Rechtsquellen zutage, d.h. bei der Frage, woher das Recht stamme und seine Geltung beziehe. Liberale verfochten die Subordinationstheorie, nach der die staatliche Rechtsetzung der kirchlichen übergeordnet war. Katholische Publizisten hielten dagegen an der Gleichrangigkeit staatlicher und kirchlicher Rechtsquellen fest, der sogenannten Koordinationstheorie. Ihrer Ansicht nach musste der Staat sein Aufsichtsrecht der Kirche gegenüber gerade deshalb begründen, weil er nicht der einzige Souverän und die einzige Quelle der Rechtsetzung war. Im Streit um die sogenannte Rechtsquellenlehre beanspruchte die Kirche für sich eine gleichberechtigte Position neben dem Staat. Mit einer theologischen Begründung reklamierte sie für sich eine eigene Souveränität zur Rechtssetzung. Damit aber widersprach sie im Kern dem Grundvorgang der

Durchsetzung staatlicher Souveränität im 19. Jahrhundert. Der Staat und nicht die Monarchie, die Kirchen oder ständische Körperschaften setzte bis zum 19. Jahrhundert sein Monopol auf legitime Rechtsetzung durch. Begründungsfiguren wie die Rechtspersönlichkeit und der Staat als Organismus vermittelten den staatlichen Anspruch auf Rechtssetzung mit demjenigen der Monarchien. Dennoch hielt die katholische Kirche daran fest, eigene Rechtsquellen zu besitzen. Erst dieses Festhalten an eigenen kirchlichen Rechtsquellen im deutschen Katholizismus der Reichsgründungszeit erklärt die Schärfe, mit der er auf die Besetzung Roms 1870 durch italienische Truppen und das Ende des Patrimonium Petri reagierte. Enorm verstärkt wurde diese Staatskritik durch den Kulturkampf in Preußen und im etatistischen Bayern.²⁹

Die deutsche Nation und die Nationalstaatsbildung waren aus dieser Sicht besonders dann zweierlei Dinge, wenn die Nationalstaatlichkeit in Preußen ihre Richtgröße fand. Die großdeutsche und monarchische Nation im Sinne katholischer Publizisten wie Edmund Jörg stand in denkbar scharfen Kontrast zum kleindeutsch-preußischen Ideal des Nationalstaats.³⁰ Die katholischen Nationalbilder mit ihrer Staatskritik kamen am ehesten dem «föderativen Nationalismus» (Dieter Langewiesche und Georg Schmidt) nahe.³¹ Dieser «föderative Nationsgedanke» konnte bis zur Ablehnung des Nationalstaats von 1871 steigern. «Preußentoll und nationalverrückt»³² zu sein, lautete der Vorwurf der Ultramontanen an die liberalen Katholiken, die der Reichsgründung positive Seiten abgewannen. Während bürgerliche Katholiken dem liberalen Nationalstaat weniger abweisend gegenüberstanden³³, standen ihm konservative Ultramontanen durchweg reserviert gegenüber. Sie wurden nicht müde, Kleindeutschland als Großpreußen zu denunzieren und an die Erfahrungen mit der preußischen Bürokratie aus dem Vormärz zu erinnern.

Diese katholisch-konservative Kritik am Nationalstaat konnte sich leicht mit regionalen und sozialen Interessenlagen verbinden. In Bayern bildete der katholische Konservatismus das Rückgrat für den Protest der ländlichen Bevölkerung gegen die Modernisierungspolitik der liberalen Staatsregierung und den Mobilisierungsschub durch die Reichsgründung. Die patriotische Volkspartei mobilisierte genauso gegen das liberale Münchener Ministerium wie gegen die preußisch dominierte Reichseinigung.³⁴ Der Widerstand gegen das erwartete Aufgehen Bayerns in Deutschland ging so weit, dass Pfarrer den Krieg gegen

²⁶ Dr. Str., Studien über den Staat, in: Historisch-politische Blätter, 65 (1870), II, 637–749, 805–888; (1871), II, 657–78, 754–72, 813–837, 643 (Zitat).

²⁷ Schreiben Edmund Jörgs an Franz Binder, 16.8.1861.

²⁸ So der Würzburger Geistliche, Universitätsbibliothekar und Landtagsabgeordnete Anton Ruland, in: ders., Die bayerische Kammer und das Veto der Gemeinden, in: Historisch-Politische Blätter, 48 (1861), 549–83, 549f. Vgl. hierzu Hans Martin, Die Stellung der «Historisch-Politischen Blätter» zur Reichsgründung 1870/71, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, 6 (1933), 60–84, 217–245.

²⁹ Vgl. Heinrich Bornkamm, Staat und Kirche in der Sicht des neueren Katholizismus. Zusammenfassung eines Vortrages, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, 7 (1959/60), 273–9.

³⁰ Dennoch schwenkte Jörg bereits 1872 auf den Kurs Bismarcks ein.

³¹ Vgl. Dieter Langewiesche u. Georg Schmidt (Hg.), Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg, München 2000.

³² Chronica Johannis, 121.

³³ Vgl. für das Rheinland Thomas Mergel, Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914, Göttingen 1994.

³⁴ Vgl. dazu Friedrich Hartmannsgruber, Die bayrische Patriotenpartei 1868–1887, München 1986.

Frankreich verurteilten. Einige katholische Bezirke berichteten im Sommer 1870 an das Münchener Innenministerium, «dass dort infolge klerikaler Einflüsse wenigstens der kleinere Teil der Bevölkerung gegen das Zusammengehen mit Preußen sich ausspricht und die durch die Vorgänge des Jahres 1866 erzeugte Abneigung gegen diesen Staat nährt.» In Teilen des Landes wünschte

«dieser geringe Teil der Bevölkerung sogar den Franzosen den Sieg. [...] Bamberg II spricht von gerüchtweise Aufreizungen jüngerer Geistlicher, welche mit Hass gegen Preußen erfüllt seien, und bemerkt, dass viele einberufene Soldaten geäußert hätten, sie würden bei erster Gelegenheit zu den Franzosen übergehen. Staffelsstein berichtet, dass Einwohner vom Lande auf dem dortigen Bahnhofe die Äußerung taten, sie ließen sich nicht zwingen, auf die Franzosen, welche ihnen ja nichts getan hätten, zu schießen, und andere Einwohner, welche entgegneten, wir haben jetzt als Deutsche zu kämpfen, mit Schlägen drohten. Auch Forchheim berichtet, dass in der Bevölkerung des Bezirks ein guter deutscher Sinn im allgemeinen herrsche, aber einige katholische Geistliche mit ihrem Anhang die Ausnahme machten, welche um ihren Preußenhaß zu nähren die bayerische Armee lieber neutral oder gar im Anschlusse an Frankreich gesehen hätten.»³⁵

Doch muss man diesen Widerstand gegen die Reichsgründung in die Perspektive der Integrationsgeschichte des Katholizismus setzen. Aufs Ganze gesehen blieben solche Vorfälle in der Minderheit. Die Reichsloyalität war nämlich durchaus möglich, wenn sie nicht mit Preußenverehrung gleichgesetzt wurde. Die politische Kultur des Kaiserreiches bot zahlreiche Zugänge zur nationalen Loyalität, ohne dass sie in die Preußenverehrung führen mussten. Berichte über die Kaiserproklamation am 18. Januar 1871 in Versailles fanden sich nur in der preußischen Presse, nicht dagegen in breiter Form in Süddeutschland oder im Rheinland. Dafür hielt man in Bayern die Schlachten bei Wörth und Weissenburg hoch, bei denen bayerische Truppen gegen Franzosen gekämpft und gesiegt hatten.³⁶

Das Hineinwachsen der deutschen Katholiken in das Reich von 1871 wurde durch dessen Institutionen erleichtert, vor allem durch die demokratische Repräsentation und den Föderalismus. Der Föderalismus, genauer noch: die politische Belastbarkeit des Föderalismus im kaiserlichen Deutschland löste die Verbindung zwischen dem politischen Katholizismus und den tendenziell sezessionistischen Teilen katholischer Regionalbewegungen, vor allem in Bayern. Aus der Patriotenpartei wurde so ein Teil der Zentrums-Partei. Die Konflikte verliefen spätestens seit 1890 nicht mehr zwischen – modernisierungsgeschichtlich gesprochen – dem Zentrum und der Peripherie, sondern sie durchzogen das gesamte Reich. Der regionale Gegensatz zwischen Bayern und dem Reich wurde damit übersetzt in einen kulturellen. Die Region wurde kulturalisiert – damit aber auch entpolitisiert. Diesen Prozess spiegeln die zahlreichen, politisch harmlosen Stereotypen, die zwischen Nord- und Süddeutschland, zwischen katholisch und protestantisch jetzt in Umlauf kamen. An Bayern wurde jetzt nicht mehr die Staatlichkeit gesehen, sondern allerlei Romantik à la Bierseidel und Dirndl. Bayern

³⁵ Bericht vom 25.7.1870, in: Bayerisches Hauptstaatsarchiv München Innenministerium 30981, Bd. 11 (Die allgemeine Volksstimmung bzw die Anzeige wichtiger Vorgänge Juli 1870ff).

³⁶ Vgl. Weichlein, Nation und Region (wie Anm. 22), 35, 332f., 341, 345f., 349, 367.

wurde zum von allen Übeln der Moderne unberührten Refugium. Theodor Lessing feierte 1896 in diesem Sinne die kulturelle katholisch-süddeutsche Verweigerung gegenüber dem protestantisch-norddeutschen Spießbürger hymnisch:

«Dieses Volk wusch sich nicht und badete nicht und war doch kunstnäher als die gewaschene Menschheit des Nordens, wo der Spießbürger die erste Geige spielt. Deutschlands gewaschene Bevölkerung ist nicht deutsch; sie zerfällt in feindliche Klassen, Pöbel und Bourgeoisie, aber in Baiern lebt das einige drekete Volk, von Herzen auch nicht schöner als unsere norddeutschen Proleten, aber welch schöne Namen hatten sie: Aloysius, Genoveva, Bartholomäus und Veronika. [...] Katholischer Himmel goß Süßigkeit über die Grobiane.»³⁷

Das Staat-Kirche Verhältnis zwischen Souveränitätsfrage und Ethisierung

Bei aller Kritik am Staat wirkte doch das von Staat und Kirche geteilte Modell der Souveränität integrierend. Beide, Staat und katholische Kirche, nahmen Souveränität für sich in Anspruch: der Staat für seine Herrschaft und die Kirche für ihre oberste Kirchenleitung. Es war die Souveränitätslogik gewesen, die den Antirevolutionär Joseph de Maistre zur Formulierung der Unfehlbarkeit des Papstes geführt hatte, um seine unüberbietbare Souveränität zu bestätigen und zu befestigen.³⁸ Die Souveränität führte zwar zu schroffen Feindstellungen, sobald sich die Ansprüche im Raum stießen. Sie ließen jedoch eine gemeinsame Ebene erkennen, auf der der Kulturkampf schließlich in Verhandlungen zwischen Regierungen – nicht zwischen der Zentrums-Partei und der Regierung! – beigelegt werden konnte. Im Protestantismus bildete dagegen nicht die Dualität von Staat und Kirche, sondern diejenige von Kirche und Gesellschaft die Sichtachse auf die Politik.

Spätestens nach 1890 deuteten alle Indizien auf eine allmähliche Integration der Katholiken in den deutschen Nationalstaat hin. Mehrere Modelle machten aus dem Objekt staatlichen Handelns Katholizismus ein handlungsfähiges Subjekt. Dazu gehörten Ordnungsmodelle wie das Reich, der Föderalismus, auch der Rechtsstaat im Kaiserreich, im 20. Jahrhundert vor allem die antikommunistische Solidarität und der Abendlandgedanke.³⁹ Im Unterschied zur Tradition des an

³⁷ Zit. in: Dieter Langewiesche, Föderalismus und Zentralismus im deutschen Kaiserreich: Staat, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur – eine Skizze, in: Oliver Janz u.a. (Hg.), Zentralismus und Föderalismus im 19. und 20. Jahrhundert. Deutschland und Italien im Vergleich, Berlin 2000, 79–90, 86; vgl. ders., Föderativer Nationalismus als Erbe der deutschen Reichsnation. Über Föderalismus und Zentralismus in der deutschen Nationalgeschichte, in: ders., Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa, München 2000, 55–79, 75.

³⁸ Vgl. Hans-Josef Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, Mainz 1975.

³⁹ Vgl. Dagmar Pöpping, Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne, 1900–1945, Berlin 2002; Axel Schildt, Zwischen Abendland und Amerika: Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre, München 1999; Siegfried Weichlein, «Meine Peitsche ist die

Souveränitätsfragen orientierten Staat-Kirche Verhältnisses wiesen diese Modelle in eine neue Richtung. Sie gaben nicht primär auf die Souveränitätsfrage eine Antwort, sondern stellten Ordnungen bereit, die dem Katholizismus als Produzenten von Identität, Werten und Gemeinsinn eine aktive Rolle zuwiesen. Der Katholizismus war in diesen Modellen nicht mehr Objekt staatlichen «Vielregierens», sondern selbst ein handlungsfähiger Akteur. Diese Ethisierung des Verhältnisses von Staat und katholischer Kirche erleichterte die Integration der Katholiken. Politisch war sie freilich lange umkämpft und auch innerkatholisch umstritten. Noch die Auseinandersetzungen um die Volkssouveränität in der Weimarer Verfassung, der man die Gottessouveränität gegenüberstellte, legten davon Zeugnis ab. Clemens August Graf von Galen, der spätere Bischof von Münster, veröffentlichte 1932 eine Broschüre unter dem Titel «Die Pest des Laizismus», in der er den modernen liberalen Staat schroff ablehnte. Galen polemisierte insbesondere gegen «Volkswillen als Grundlage und Triebfeder demokratischen Lebens» und setzte die Gottessouveränität gegen Volkssouveränität.⁴⁰

Nach 1945 war die Fixierung politischen Denkens an Macht- und Souveränitätsfragen freilich desavouiert. Die Renaissance des Naturrechtes und generell des wertgebundenen Denkens förderte auch die Ethisierung des Verhältnisses von Staat und Kirche. In dieser Traditionslinie erhielt das Diktum des ehemaligen Richters am Bundesverfassungsgericht Ernst-Wolfgang Böckenförde seine Bedeutung und Prägnanz:

«Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des Einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.»⁴¹

Wenn der moderne freiheitliche und säkulare Staat von Voraussetzungen lebt, die er nicht garantieren kann, dann sind damit für den Staatskirchenrechtler Böckenförde gerade auch die Kirchen gemeint. Mit seiner prägnanten Formulierung aus einem Text über «die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation» zielte der Autor nicht nur auf eine Verhältnisbestimmung des Staates zur Politik, sondern auch des Staates und der Religion. Später griff dann die

Feder.» Populäre katholische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Hardtwig/Erhard Schütz (Hg.), Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2005, 227–257.

⁴⁰ Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933–1946, bearbeitet v. Peter Löffler, Bd. 1: 1933–1939 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A. Quellen, Bd. 42), Mainz 1988, LIX.

⁴¹ Der Satz stammt aus dem Jahr 1967. Jetzt erneut abgedruckt in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte, Münster 2004, 212–230, 229.

Christlich Demokratische Union diesen Gedanken als Frage nach dem christlichen Menschenbild auf. Idealtypisch kann man daher von zwei verschiedenen Formen des framing oder der historischen Semantik im Verhältnis von Katholizismus, Nation und Staat sprechen.

Die ältere Tradition fasst das Verhältnis dieser Größen unter die Souveränitätsfrage. Da Souveränität aber als unteilbar und als feststehende Ressource von Herrschaft galt, kam es zu schroffen Verwerfungen im Verhältnis von Staat und Kirche. Die Allokation der Souveränität erhielt ihre Schärfe aus einem Nullsummenspiel, bei dem die Summe von Herrschaft wie auch ihre räumliche Ausdehnung stets gleich blieb.⁴² Diese Logik der semantischen Formulierung des Problems beherrschte das liberale Zeitalter. Daraus ergab sich eine Strategie der Juridifizierung des Verhältnisses von katholischer Kirche und Staat, dessen Ausdruck die Konkordate waren. Wie weit dieser juridische Konfliktregelungsmechanismus ging, bewiesen die Versuche, auch für die deutschen Juden zu solchen Vereinbarungen zu kommen. Konfliktlogisch betrachtet ist in der Juridifizierung für den Staat eine Neutralität durchaus möglich.

Erst die Ethisierung des Verhältnisses führte aus den daraus entstandenen Engpässen heraus. Das Staat-Kirche-Verhältnis sieht völlig anders aus, wenn es ethisch betrachtet und vor dem Hintergrund der Wertproduktion durch die staatliche und die kirchliche Gemeinschaft gesehen wird. In dieser ethischen Sicht auf das Verhältnis von Staat und Kirche ist für den Staat Neutralität freilich nicht mehr möglich. In der ethischen Perspektive auf das Verhältnis von Nation und Katholizismus, von Staat und Kirche kommt es zu Prozessen der gemeinsamen Vorteilsbildung, ja der wechselseitigen Verwiesenheit, wie sie das Böckenförde-Diktum ausdrückte. Bereits der evangelische Theologie Dietrich Bonhoeffer hatte aus theologischer Sicht die Unterschiede prägnant markiert: «Quantitäten machen einander den Raum streitig, Qualitäten ergänzen einander».⁴³

⁴² Vgl. Ernst Rudolf Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte Bd. 6, Stuttgart 1981, 861.

⁴³ Dietrich Bonhoeffer, Qualitätsgefühle, in: Dietrich Bonhoeffer, Lesebuch. Hg. v. Otto Dudzus, München 5. Aufl. 2000, 73 ff.